

# Filosofijos istorija

## TOMO AKVINIEČIO SIEKIS ĮVARDYTI AMŽINYBĘ

**Povilas Aleksandravičius**

Mykolo Romerio universiteto  
Humanitarinių mokslų institutas  
Filosofijos katedra  
Ateities g. 20, LT-08303 Vilnius  
Tel. (8 5) 271 4628  
El. paštas povilasal@hotmail.com

*Straipsnyje analizuojama Tomo Akviniečio amžinybės samprata ir ją išreiškiančios sąvokos. Teigiama, kad tradicinė, t. y. vėlyvojoje scholastikoje įsivyravusi, jos interpretacija neatspindi paties Tomo turėto užmojo. Akvinietiškoji amžinybės sąvoka nei laiko, nei judėjimo sąvokų atžvilgiu nesudaro priešingo sisteminio poliaus: amžinybės transcendentiškas judėjimui yra tokio pobūdžio, kad, remiantis proporci-  
onalinės analogijos principu, ją galima traktuoti kaip „judančią tam tikra prasme“, nors jos nejudėjimas žmogiškai patirčiai prienamų judėjimų atžvilgiu yra absoliutus. Šią amžinybės judėjimo / nejudėjimo dialektiką Tomas Akvinietis reiškė per ypatingą dieviškosios gyvybės sampratą, kurią straipsnis nagrinėja įvairiausiuose jos pavidaluose, tiek „joje pačioje“ (quidam circuitus, Trejybė), tiek santykyje su pasauliu (creatio). Išnagrinėjus dieviškajai amžinybei būdingą judesį, straipsnio pabaigoje iškeliami tolesnio mąstymo galimybės – klausimas apie amžinybės laikiškumą.*

**Pagrindiniai žodžiai:** amžinybė, Dievas, nejudėjimas, judėjimas, gyvybė, laikiškumas.

Mes įpratome vertinti Tomo Akviniečio amžinybės sąvoką kaip aiškia racionaliai suvokiamos sistemos dalį. Ją įsivaizduojame kaip simetriškai priešingą laikui: antai kažkur apačioje vyksta judėjimai, matuojami laiku, o virš jų – tai, kam judėjimo sąvoka yra radikaliai svetima ir kas yra matuojama „amžinybe“. Parmenidiškosios būties įvaizdis – sukaustytos ledo jūros nejudėjimas – persekioja ir uzurpuoja metafizinę Akviniečio amžinybės sampratą net jo sekėjų – Kajetano, Suarezo ar, arčiau mūsų, Garrigou-Lagrange'o – raštuose. Iš tiesų, gana sausi Tomo apibrėžimai, suvo-

kiami paviršutiniškai ir taip pat sausai, nagrinėjami nematant jo filosofijos visumos, suteikia solidžią progą geležinėms racionalioms sistemoms kurti. Bet atidesnis žvilgsnis į didžiojo scholasto raštus verčia šias sistemas taisyti, o galbūt ir visiškai jų atsisakyti. Akvinietis sukūrė ne uždara sistemą. Jo filosofiją reikia vertinti kaip siekį įvardyti tai, kas niekada nesileis galutinai įvardijama – lyg mūsų mintis turėtų vytis nuolat vis gilejančią dieviškumo dinamiką. Įvardijus amžinybę – kaip nejudėjimą, kaip gyvybę, kaip gyvąją trejybę skirtą – tuoj pat konstatuojama naujo mąstymo

erdvė, poreikis eiti dar toliau, vėl iš naujo įvardyti atsinaujinusi Kitą, įžengti į atsivėrusį naują lygmenį ir išreikšti naujai pasirodžiusią „kitą prasmę“. Pastangos įvardyti amžinybę yra begalinės, todėl Tomo Akviniečio mąstyme jos visuomet buvo lydimos ir skatinamos dvasinio maldos gyvenimo. Nesikišdami į teologiją, apsiribosime tik filosofine šių pastangų raiška, pripažindami, kad amžinybės įvardijime nėra galutinio taško, bet tik kvietimas eiti vis tolyn.

## 1. Tomistiškasis amžinybės apibrėžimas

### a) Dieviškasis nejudėjimas kaip amžinybės sampratos horizontas

Amžinybę Tomas Akvinietis mąsto remdamasis laiko sąvoka, nes „amžinybę tegalime pažinti per laiką“ (ST: I, 10, 1). Šiuos apmąstymus Angeliškasis Daktaras plėtoja vadovaudamasis negatyviuoju principu: „Judėjimas, pagal apibrėžimą, yra svertimas amžinybei“ (DP: 3, 14, 3). Jeigu su judėjimu iš esmės yra susietas laikas, tai amžinybę suvoksime ten, kur nėra judėjimo: „Pagal formalią idėją (*ratio*), amžinybė siejasi su nejudėjimu taip, kaip laikas – su judėjimu“ (ST: I, 10, 2). Kitaip tariant, gilindamiesi į judėjimą ir paneigdami jį ir jo savybes, mes suvoksime, kas yra nejudėjimas, o gilindamiesi į laiką ir paneigdami laiką – kas yra amžinybė (IPh: 586). Bet tai tik kelio pradžia, tik formalus principas. O koks yra Tomo amžinybės sampratos konkretus turinys?

Jeigu „kiekviena būtybė, kaip kūrinys, yra tam tikra prasme judanti“ (ST: I, 9, 2), taigi laikiška, absoliutus ir tikras nejudėjimas yra būdingas tik tam, kas nesukurta.

Tomistiškoji nejudėjimo samprata išryškėja tik perskyroje tarp kūrinijos ir Kūrėjo arba, vartojant ontologines Tomo sąvokas, tarp esinio, kuris, kaip esminė forma, visada yra aktas, ir kuriančiojo šį aktą Akto (*actus essendi* arba *actus purus*)<sup>1</sup>. Vienintelis Kūrėjas, kaip *actus essendi*, yra nejudantis, nes jis vienintelis nėra grasomas niekio ir jam nereikia būti nuolat iš niekio kuriamam (ST: I, 9). Už šių, atrodo, schemiškų svarstymų, slepiasi nepaprastai svarbi išvalga: tobulas nejudėjimas, kurį gali pasiekti sukurtoji būtybė, kai jos aktas yra visai užbaigtas, dar nėra absoliutus, ontologinis nejudėjimas (cf. ST: I, 10, 4, 3). Todėl įsivaizduoti amžinybę pagal kad ir tobulą, bet tik būtybei būdingą nejudėjimą būtų didelė klaida. Dieviškasis nejudėjimas, iš kurio turi būti išvesta amžinybės sąvoka, yra radikaliai kitoks nei visi nejudėjimai, mums žinomi iš sukurtų esinių patirties. Čia jau ryškėja draudimas, tarsi atliepiantis pirmajam Dekalogo įsakui, kurti simetrija paremtą sistemą, kurioje tilptų mūsų turima judėjimo sąvoka, taikoma būtybei, ir iš jos išvedama kokia nors nejudėjimo sąvoka, taikoma dievybei: tarp sukurto judėjimo ir nesukurto nejudėjimo negali būti jokio bendro vardiklio.

Draudimas įgauna dar radikalesnę ir kartu labiau tiesioginę formą, prisiminus, jog tomistiškoji *actus essendi* sąvoka apskritai atmeta bet kokią galimybę *rationaliai* išreikšti dieviškojo nejudėjimo idėją. Racionaliam žmogaus protui, siekiančiam paaikškinti judėjimą, yra būdingas poreikis atsiremti į tai, kas nejuda, turėti nejudėjimo užnugarį. Platoniškųjų idėjų imobilizmas ar

<sup>1</sup> Nerasime geresnės bibliografinės nuorodos šioms tomistiškosios būties metafizikos sąvokoms suprasti už E. Gilsono veikalą *Būtis ir Esmė* (Gilson 1948).

nejudantis Aristotelio Pirmasis Judintojas puikiai šį poreikį patenkina, o Aristotelio *Metafizikoje* akcentuojamas reikalavimas – „reikia sustoti“ (Aristote 1991: 1070 a 3) – jį įtvirtina kaip racionalaus mąstymo principą, privalomą bet kuriam žmogiškam pažinimui. Šiuo principu vadovaujantis sukurta nejudėjimo idėja yra racionali ir logiška, ji leidžiasi išreiškiami – nuo Parmenido iki Garrigou-Lagrange'o – įvairiausiuose įvaizdžiuose ir konceptuose, jeigu tik šie atitinka geležinius žmogaus proto logikos dėsnius. Tačiau Tomo Akviniečio tvirtinamas dieviškojo *actus essendi* nejudėjimas yra anapus bet kurios žmogaus susikurtos racionali ir logiškos nejudėjimo idėjos. Būdamas bet kokio racionalumo ir bet kokios idėjos kaip tokios šaltinis, jis negali būti nuo tos idėjos priklausomas. Kitaip tariant, bet koks įvaizdis ir bet kokia sąvoka, kuriuos mes racionaliame, stengdamiesi išreikšti dieviškąjį nejudėjimą, mus klaidina, mums meluoja. Nejudėjimas – tai pirmiausia grynąjį negatyvumą norinti išreikšti sąvoka, visiškai paklūstanti negatyviosios teologijos normoms<sup>2</sup>. Ji ne tiek išreiškia kokį nors dieviškojo buvimo turinį, kiek privalo mums neleisti primesti Dievui bet kokio sukurtojo esinio buvimo būdo, judančio ar nejudančio, nes bet kuris iš jų, traukiamas iš niekio, pa-

<sup>2</sup> Kalbėdamas apie Dievo pažinimą, tiek *Teologinės Sumos*, tiek *Sumos prieš Pagonis* pradžioje Tomas pabrėžia „negatyviojo kelio“ svarbą. *Sumos prieš Pagonis* tekstas, bene lanksčiausiai išreiškiantis šio kelio esmę, ypač akcentuoja nejudėjimo sąvoką: „Gilindamiesi į Dievo pažinimą negatyviuoju keliu, [pradėkime] nuo to, kad Dievas yra visiškai nejudantis“ (SG: I, 14). Kitame veikale – *Compendium theologiae* – Tomas Akvinietis išveda visas Dievo savybes, remdamasis būtent jo nejudėjimu. Nejudėjimo sąvokos akcentavimas kyla iš to, kad judėjimo / nejudėjimo perskyra yra bene labiausiai tinkama reikšti ontologinei perskyrai tarp esinio kaip buvimo akto ir Dievo kaip visų buvimo aktų Akto.

klūsta akto / galimybės dinamikai, o Dievas yra anapus šios universalios dinamikos, nes yra jos Šaltinis.

Tomistiškoji dieviškojo nejudėjimo idėja siekia ištarti kažką, kas yra anapus bet kokio fizinio judėjimo nebuvimo ir kas yra anapus bet kokios racionali nejudėjimo sąvokos (Dubarle 1996: 115–126). Būdamas transcendentiškas bet kokiam racionaliame suvokiamam nejudėjimui, dieviškasis nejudėjimas yra atviras tam tikram dinamizmui, kuris tradiciškai buvo siejamas su *gyvybės* idėja. Dievo dinamizmas, jo gyvybė, žinoma, nėra žmogaus. Vis dėlto, pasak Tomo, turėdami žemiškosios gyvybės patirtį ir remdamiesi *proporcionalumo analogijos* principu, mes galime dieviškuosius procesus įvardyti kaip gyvybę (ST: I, 18): visų buvimo aktų Aktas yra autonomiškas ir vaisingas, jis savyje laiko ir į save žvelgdamas kuria bet kokio esinio bet kurią savybę (ST: I, 15), naudodamasis tik jam būdingais protu (ST: I, 14) ir valia (ST: I, 19). Viskas vyksta taip, lyg Dievas būtų savo kūrinijų ir jų sudaromų sistemų atžvilgiu tiek anapusinis, kad turėtų galią veikti juose ir net susitapatinti su jais (ST: I, 8): nesudarydamas su jais jokios bendros sistemos, jis yra anapus jiems būdingų ir mūsų prote įrašytų „šiapus“ ir „anapus“ kategorijų.

### b) Amžinybės kaip nunc stans samprata ir Boecijaus apibrėžimas

Boecijaus VI amžiuje pasiūlytas amžinybės apibrėžimas viduramžiais buvo laikomas klasikiniu: „Amžinybė yra begalinės gyvybės totalus, vientisas ir tobulas turėjimas“<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> „Aeternitas [...] est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ (Boèce 2004: V, 6, 4).

Akvinietis jį perima ir komentuoja. Tiesa, krinta į akis tai, kad *Teologinės Sumos* straipsnyje, kuriame Tomas svarsto amžinybės sąvoką, šiam apibrėžimui yra skiriami tik atsakymai į prieštaravimus, o pagrindinis atsakymas amžinybę grindžia, kaip matėme, dieviškuoju nejudėjimu (ST: I, 10, 2). Amžinybės sąvoka (*ratio aeternitatis*) čia yra išgaunama negatyviai, ją priešpriešinant laiko apibrėžimui (*ratio temporis*): amžinybė yra ypatinga būseną „to, kas neturi judėjimo, kas visada būna taip pat, [ir kur] negalima išskirti jokio prieš ir jokio po“ (ST: I, 10, 2). Tokiu būdu yra išryškinama *nunc stans* (sustojęs dabarties momentas) sąvoka. Komentuodamas Aristotelį, šventasis Tomas tvirtina: jeigu dabarties akimirka kaip *nunc fluens*, kaip nuolat bėgančią akimirka, mes pajėgtume „sustabdyti“, t. y. išlaisvinti ją nuo praeities ir ateities momentų, mes suvoktume amžinybės būseną – *nunc stans* (IPh: 586)<sup>4</sup>. Filosofijos istorijoje, skaitant Akviniečio tekstus, nebuvo pakankamai atkreiptas dėmesys į tai, kad Tomas čia kalba apie „mums [žmonėms] būdingą

<sup>4</sup> Šis komentaras taip pat nusako skirtumą tarp Aristotelio ir Tomo Akviniečio „dabarties momento“ (atitinkamai *vov* ir *nunc*) sampratų, o sykiu – skirtumą tarp jų amžinybės sąvokų. Akvinietiškas *nunc stans* pasižymi tuo, kad yra netekęs sąsajos su praeities ir ateities momentais, o Aristotelio *vov* – tuo, kad, pagal apibrėžimą, jis yra būtent pati ši sąsaja, pats nuolatinis ir nesustabdomas perėjimas iš praeities į ateitį: dabarties momentas yra „ateities pradžia ir praeities pabaiga“ (Aristote 1996: 251 b 21). Todėl Aristotelis amžinybę supranta kaip paties pasaulio ir laiko amžinumą – juk niekada nebuvo absoliučios pradžios, t. y. tokio momento, kuris nebūtų turėjęs praeities matmens, kaip niekada nebus absoliučios pabaigos, t. y. tokio momento, kuris nebūtų atsivėręs ateičiai. Tuo tarpu Tomui „amžinybė pasižymi dviem bruožais: pirmiausia, tai, kas yra amžinybėje, neturi jokios ribos, t. y. nėra apribota jokios pradžios ir jokios pabaigos; po to amžinybei kaip tokiai yra svetima bet kokia seka – ji yra visa vienu kartu“ (ST: I, 10, 1).

mąstymo būdą“<sup>5</sup>, maitinamą laiko ir ribotos vaizduotės ir nė iš tolo nepajėgų mus įgalinti pamatyti Dievą (t. y. amžinybę) tokį, koks jis yra savyje. Galbūt Tomas Akvinietis nepakankamai aiškiai pabrėžė (nes tai jam buvo akivaizdu, ko nebebus vėlesniais amžiais), kad, norint pašalinti praeitį ir ateitį, norint sučiupti paslaptinę *nunc stans*, neužtenka atlikti vien techninę operaciją, kurią kiekvienas racionaliai mąstantis galėtų įvykdyti, įsivaizduodamas stabilią masę anapus kokio nors keitimosi. Kiek kartų filosofijos istorijoje, pradedant vėlyvaisiais scholastais, baigiant Heideggeriu, šventojo Tomo amžinybės sąvoka buvo suvedama į šį negyvą racionalųjį *nunc stans*<sup>6</sup>! Iš tiesų, norint pašalinti praeitį ir ateitį, reikėtų, kad mūsų žmogiškasis *ratio* pranoktų visas savo paties mąstymo taisykles, nes pastarosios iš esmės yra susijusios su laiku – su praeities ir ateities matmenimis (SG: II, 96, 10). Jeigu mes galėtume iš tiesų „sučiupti“ *nunc stans* mūsų racionalia mintimi, o ne vien intuityvioju (*intuitus*) intelektu (*intellectus*), šios minties savaime nebeliktų – tai darydamas, *ratio* žūtų, prarastų pats save. Todėl net po mirties, teigia Tomas, kai mūsų racionalusis protas matys Dievą tiesiogiai, tam tikras šydas liks uždėtas (ST: I, 12, 7) – kad liktume žmonėmis. Žmogaus baigtinumas ir

<sup>5</sup> „Kai yra sakoma, kad nejudantis momentas reiškia amžinybę, taip yra sakoma dėl mūsų mąstymo būdo. Kaip laiką suvokiame per dabarties judėjimą, kai pastebime akimirkos bėgsimą (*nunc fluens*), taip amžinybės idėją įgauname suvokdami nejudantį momentą (*nunc stans*)“ (ST: I, 10, 2, 1).

<sup>6</sup> Verta pažvelgti į Heideggerio daromą Tomo Akviniečio amžinybės sąvokos interpretaciją, kurioje pasirodo tradiciniu tapęs nesugebėjimas išvelgti autentiškos tomistiškųjų sąvokų prasmės ir neleistas Akviniečio minties supaprastinimas (Heidegger 2005). Iš esmės Heideggeris tik atkartoja vėlyvųjų scholastų požiūrį.

laikas išliks net ir amžinybėje. „Mes galime susidaryti tam tikrą amžinybės idėją tik per laiką“, nes „mes negalime pakilti iki vientisujų dalykų suvokimo kitaip, kaip tik per sudėtinius dalykus“ (ST: I, 10, 1), taikydami negatyviosios teologijos principus (ST: I, 10, 1, 1). Štai kodėl *nunc stans* sąvoka tėra blyškus išivaizdavimas, kuris, tiesa, padeda suprasti apie amžinybę kažką teisingo, bet kuris turi būti nuolat pranokstamas suvokimo, kad amžinybės prasmė šiame išivaizdavime nėra baigtinė.

Todėl, išvedęs amžinybės sąvoką iš dieviškojo nejudėjimo idėjos, Tomas ją tikslina pasitelkdamas Boecijaus apibrėžimą, kuris akcentuoja dieviškosios amžinybės *gyvybingumą*. Akvinietis pabrėžia, kad, norint brandžiau suvokti amžinybę, reikia joje pripažinti ne vien nejudėjimą, bet ir tam tikros veiklos principą (ST: I, 10, 1, 2). Ši veikla, kurią Boecijus ir Tomas vadina *gyvybe*, išreiškia tam tikrą amžinybės dinamiką, suderinamą su jos nejudėjimu. Tokia gyvybės samprata pranoksta mums įprastą gyvybės patirtį, lygiai kaip dieviškasis nejudėjimas pranoksta mūsų turimą nejudėjimo supratimą (ST: I, 9, 1, 1).

Nejudėjimo ir gyvybės sąsaja amžinybės sąvokoje turi pastatyti žmogaus protą prieš paradoksa, prieš paslaptį ir jį priversti ieškoti tokių pažinimo būdų, kurie pranoktų įprastas racionalias normas. Šventasis Tomas vadina šį pranokimą „aukštesniuoju keliu“ (*via eminentia*), kuri, siekdami dievybės pažinimo, mynė daugybė mąstytojų. Šiame kelyje vartojamos sąvokos neša tokią Reikšmę, kuri nuolat jas pačias praauga (ST: I, 13, 3–7). Tomistiškoji amžinybės sąvoka yra viena iš jų. Didžiausios Tomo Akviniečio filosofinės pastangos buvo skir-

tos išsiaiškinti, kaip tokiomis ypatingomis aplinkybėmis ribotas žmogaus protas galėtų suvokti tą begalinę Reikšmę ir kaip apskritai jis „elgiasi“ atsidūręs prieš paslaptį, vadinamą amžinybe<sup>7</sup>.

### c) *Amžinybė nėra trukmė*

Tvirtindamas nejudėjimo ir gyvybės sąsają amžinybėje, Tomas Akvinietis ne tik perima Boecijaus apibrėžimą – jis tęsia dar senovės graikų pradėtą metafizinę αὐόν sąvokos tradiciją. Pastarojoje lemiamas žingsnis buvo žengtas Plotino, kuris iš amžinybės sampratos pašalino *trukmės* matmenį (Plotin, 1989: III, 7), būdingą Platono ir Aristotelio sistemoms. Įkvėpti Biblijos, pirmųjų amžių krikščionių autoriai taip pat suvokė amžinybę kaip kažką „vieno“, kaip absoliučiai vientisą būseną, nesusidedančią iš jokių dalių, be jokios sekos. Būtent šią graikiškai krikščionišką idėją apibendrina Boecijus, įvardydamas amžinybę kaip „visą vienu kartu“ (Boèce, 2004: V, 6). Paklaustas apie amžinybės ir laiko skirtumą, Tomas Akvinietis atsako: „Esminis ir fundamentalus skirtumas yra tas, kad amžinybė yra ‘visa vienu kartu’, o laikas – ne. [...] Net jeigu priimtume, kad laikas visada buvo ir visada bus, kaip teigia tie, kurie pripažįsta dangaus judėjimo amžinumą, vis dėlto liktų dar šis skirtumas tarp laiko ir amžinybės: amžinybė yra visa vienu kartu, bet ne laikas, kaip teigia Boecijus“ (ST: I, 10, 4). Amžinybės begalybė yra unikali, ji neturi nieko bendro

<sup>7</sup> Jis „elgiasi“ kaip laikas. Būtent atsidūrus amžinybės akivaizdoje ir atsiranda laikas, kartu ir žmogaus siela ir pasaulis (Aleksandravičius 2009). Amžinybės ir laiko arba dieviškojo intelekto ir žmogaus mąstymo santykio problema sudaro plačią tematiką, kurios čia negalime plėtoti.

su galima ir kartais mūsų įsivaizduojama laiko ir erdvės begalybė<sup>8</sup>. Nebūdama trukmė<sup>9</sup>, amžinybė radikaliai priešinasi laikui, lygiai kaip absoliutus vienis priešinasi bet kokiam kompleksiskumui<sup>10</sup>. Tačiau ir vėl turime priminti: ši priešprieša nėra bendrą sistemą sudarančių priešingų polių – priešingų būtybių tipų – priešprieša. Kadangi amžinybė yra absoliučiai unikali savo buvimo aktu (*actus essendi*), ji negali turėti jokio bendro vardiklio su jokia būtybe. Ji lyg sudaro anapus mūsų pasaulio atskirą „sferą“ ar „tipą“, kurio žmogaus mintis, pratusi pažinti visatą per jos esinių rūšiavimą į tipus ir klases, negali įterpti į jokią kategoriją. Žmogus amžinybės nepažįsta iš principo: būdama nuolatiniame judėjime ir laike, žmogaus siela pažindama visa į-laikina (Aleksandravičius 2009), o bet kokia trukmė amžinybei yra svetima. Tik suvokus šią amžinybės transcendenciją, galima toliau gilintis į amžinybės sąvokos prasmę, t. y. pažinti, kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, Nepažįstamąjį, remiantis ne vien visa į-laikinančia racionali mintimi, bet ir

<sup>8</sup> Jeigu vis dėlto norime duoti peno vaizduotei, būtų tiksliau galvoti apie amžinybę ne kiekybinėmis, bet kokybinėmis kategorijomis: „Amžinybės begalybė bet kurioje savo dimensijoje yra tokia pati kaip, pavyzdžiui, grožio arba gėrio begalybė“ (Mazierski 1986: 881).

<sup>9</sup> „Amžinybei yra svetimas bet koks trukmės principas“ (ST: I, 42, 2, 2; DP: 3, 14, 8). Jeigu kai kur *Teologinėje Sumoje* Akvinietis vis dėlto kalba apie amžinybę kaip apie trukmę (ST: I, 10, 1, 2), jis tai daro „negatyviai“, transformuota žodžio *trukmė* prasme. Ši *trukmės* sąvokos transformacija yra aiškiai matoma pagal tai, kokia prasme tame pačiame straipsnyje (ST: I, 10, 1, 6) Tomas vartoja terminą *possessio* (Sertillanges 1940: 187).

<sup>10</sup> „Kai sakoma *visa vienu kartu*, norima atmesti plėtimąsi, būdingą tapsmui; kalbant apie *visa*, norima ne teigti kokią nors kompoziciją, bet atvirksčiai – neigti bet kokią sudėtį ir kompoziciją, lygiai kaip čia vartojamas žodis *kartu* reiškia ne vieną iš sekos momentų, bet, kaip *vienis*, siekia neigti bet kokią seką“ (Sertillanges 1940: 187).

pastarąją pranokstančiu, o vis dėlto žmogui būdingu intelektiniu pajėgumu, kylančiu tiesiogiai iš pačios amžinybės<sup>11</sup>.

#### d) *Tik Dievas yra amžinybė*

Vienas Dievas yra amžinas (SG: I, 15; ST: I, 10, 2–3): Tomas tai tvirtina, remdamasis tiek teologiniais, tiek filosofiniais šaltiniais. Pasak krikščionių tikėjimo išpažinimo, „vienintelis Dievas – Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia – yra amžinai. Katalikų tikėjimas to moko neabejotinai, ir bet kokia kita nuomonė turi būti atmesta kaip eretiška“ (ST: I, 61, 2). Tiesa, pati Biblija kai kuriuos Dievo kūrinius vadina amžinais (Dan 12, 3). Tai tėra tik žodžių samplaika: Dievo amžinybė, pasak Akviniečio, be galo skiriasi nuo kai kurioms būtybėms – ypač angelams – priskiriamos „amžinybės“, o sąvokų samplaika įvyko todėl, kad šie Dievo kūriniai dalyvauja jo nejudėjime ir jo amžinybėje labiau nei kiti (ST: I, 10, 3). Pats Tomas netgi sutinka, kad amžinybės sąvoka gali būti „deleguota“ angelams ir visoms Dievą reginčioms būtybėms perkeltine prasme, su sąlyga, kad „tiesioginė ir tikra“ amžinybės sąvoka būtų taikoma tik Dievui (ST: I, 10, 3). Tačiau, norint išvengti žodžių samplaikos, angeliškąją egzistenciją būtų geriausia vadinti, pasak Tomo, tradiciniu terminu *aevum* (ST: I, 10, 5–6).

<sup>11</sup> Šį tvirtinimą tinkamai suprasime tik išgilinę į Tomo Akviniečio teigiamą *intellectus* ir *ratio* dialektiką (ST: I, 79; DV: 15), savo ruožtu atspindinčią unikalų *actus essendi* ir esinio santykį, kurio gvildinimas ir yra visos Akviniečio filosofijos šerdis. Baigtiniai kūriniai atspindi (ST: I, 93) ir netgi savyje talpina (ST: I, 8) Kūrėją tokiu būdu, kad šiojo begalybė lieka begalinė. Šis metafizinis teiginys turi ir grynai teologinę perspektyvą: juo remdamasis, Tomas galės aiškinti Dievo įsikūnijimą, t. y. Kristaus kaip tikro Dievo ir tikro žmogaus būti, kaip filosofiskai pagrįstą.

Tačiau tvirtinimas, kad tik vienintelis Dievas gali būti amžinas, kyla ne vien iš Apreiškimo, bet ir iš būties metafizikos. *Actus essendi* suvokimas veda prie išvados, kad joks sudėtingumas grynoje būtyje (*esse purus*) nėra įmanomas (ST: I, 3). Absoliučiai paprasta, anapus judėjimo ir laiko, ši būtis turi būti nejudanti ir amžina. Kadangi Tomas Akvinietis yra apsisprendęs naudoti ontologiją kaip tinkamiausią teologijos išraišką (ST: I, 13, 11), kiekvienas *esse purus* apibūdinimas, sykiu ir amžinybė, tampa vienu iš Dievo vardų. Dievas yra amžinas ne vien bibline, bet ir ontologine prasme. Tai reiškia, kad jis ne tik yra amžinas, bet pats yra amžinybė, nes, būdamas tobulai vienu, jis visu savimi yra tuo, kas jam būdinga – jam yra svetima bet kokia skirtis tarp substancijos ir predikatų: „Ne tik jis yra amžinas, bet jis pats yra amžinybė, o štai jokia kita būtybė nėra savęs pačios trukmė, nebūdama savęs pačios būtimi. O Dievas yra savo paties tobulai paprasta būtis ir todėl, kaip jis yra savo paties esmė, taip jis yra ir savęs paties amžinybė“ (ST: I, 10, 2).

Tikslindamas Dievo kaip amžinybės sampratą, Tomas Akvinietis, kaip įprasta, naudojami proporcingos analogijos metodu ir skolinasi iš laiko apibrėžimo *matmens* terminą: kaip laikas yra žmogaus sielos vykdomas judėjimo matavimas, taip amžinybė matuoja Dievą (ST: I, 10, 4, 3). Itin svarbu pastebėti, kad ši analogija yra proporcinga, t. y. susidedanti iš keturių polių (Dievas / dieviškasis matmuo – judėjimas / žmogiškasis matmuo), o ne proporcinga, t. y. susidedanti iš trijų sandų (Dievas – matmuo – judėjimas). Būtų didžiausias nesusipratimas pavers-

ti proporcingą analogiją proporcingai (Gilbert 1996: 91–107) ir tuo būdu suvokti matmens sąvoką kaip tą pačią ir Dievui, ir judėjimui, lyg juos siejantį bendrą vardiklį. Šis nesusipratimas ir buvo daugelio modernųjų scholastų klaida: taikant to paties matmens kriterijų tiek fiziniam judėjimui, tiek dieviškajai amžinybei, pastaroji buvo paversta sustingusiu luitu – juk jos nejudėjimas paklūsta tai pačiai matavimo normai, tai pačiai sistemai, kuri tinka ir judantiems daiktams, įsivaizduojant, kad amžinybės judėjimas paprasčiausiai yra lygus nuliui. Tomo posakis: „Kaip amžinybė yra savitas pačios būties matmuo, taip laikas yra savitas judėjimo matmuo“ (ST: I, 10, 4, 3) nereiškia, kad matmuo yra tas pats, ir čia privalome rimtai atkreipti dėmesį į žodį *savitas* (*propria mensura*), dažnai praleidžiamą pro akis. Jeigu Tomas kalba apie amžinybę kaip apie matmenį, jis turi omenyje visai kitą sąvokos *matmuo* reikšmę, nei bet kuri iš tų, kurios pasitaiko laiku matuojamame pasaulyje.

Kyla klausimas, kam apskritai Tomas naudoja minėtą analogiją. Kodėl, *kokiu tikslu* reikia amžinybę vertinti kaip *matmenį*? Akviniečio duodamas atsakymas – „Amžinybė nėra niekas kita, kaip pats Dievas. Todėl, kai sakoma, kad jis yra amžinas, neturima omenyje, kad jis yra kaip nors matuojamas; matmens sąvoka čia yra įvesta dėl mūsų [žmogiško] mąstymo būdo“ (ST: I, 10, 2, 3) – priešastį patikslina, bet aiškiai nutyli galutinį šios sąvokos įvedimo tikslumą: juk pats prisitaikymo prie mūsų mąstymo būdo faktas dar nieko nepasako apie tai, kodėl yra naudojamas būtent toks mąstymo turinys, būtent *matmens* analogija. Tačiau globalus žvilgsnis į Akviniečio

darbus šį tikslingumą leidžia numanyti. Matmens sąvoka į dievybės „apibrėžimo“ vidų yra įtraukiama mąstymo apie Trejybę perspektyvoje. Tvirtinimas, kad amžinybė yra Dievo matmuo, nereiškia, kad Dievas nori save „išsimatuoti“ taip, kaip tai daro žmogus, kuris pažįsta save ir pasaulį juos matuodamas laiku. Šis tvirtinimas reiškia, kad Dieve kažkas vyksta, kažkoks procesas, kažkoks gyvenimas.

Apibendrinkime. Kūrėjo ir kūrinio, *actus essendi* ir esinio dialektika reiškia, kad dieviškojo nejudėjimo ir judėjimo, amžinybės ir laiko priešprieša nėra „priešingų tipų“ priešprieša. Dieviškasis nejudėjimas priešinasi ne tik mūsų patiriamam judėjimui, bet ir tam nejudėjimui, kuris sudaro su judėjimu bendrą sistemą kaip jo loginė priešprieša. Būtent dėl to, įtvirtinęs Dievo nejudėjimo sąvoką, Tomas Akvinietis vis dėlto kalba apie tam tikrą jo amžinybėje vykstantį „procesą“ ir „judėjimą“. Žodžiai lieka tie patys – judėjimas, gyvybė, bet keičiasi jų vartojimo registras: jau nekalbama apie judėjimą, kurį aptinkame visur šiame pasaulyje, bet apie „judėjimą“, kuris su anuo judėjimu neturi nieko bendro, lygiai kaip ir su jam besipriešinančiu nejudėjimu.

## 2. Judėjimas amžinybėje

### a) Dievo gyvybės samprata

Mūsų ligšioliniai svarstymai apie Dievą ir judėjimą privedė prie dvejopos išvados. Viena vertus, Dievui yra svetimas bet koks judesys, atitinkantis klasikinį judėjimo kaip perėjimo iš galimybės į aktą apibrėžimą. Dieviškoji amžinybė, nuolat pabrėžia šventasis Tomas, yra *actus purus*; jos būtis yra tobula, jai netrūksta nieko, dėl ko reikėtų

fiziškai ar ontologiškai judėti – ji netgi nėra grasoma nebūties, kaip kiti esiniai, todėl jai nereikia nuolat pereiti į buvimą. Bet būtent dėl to, antra vertus, dieviškasis *actus* neturi *užbaigimo* charakterio, jis nėra *pasiekta* tobulybė, o tai reiškia, kad jo nejudėjimas nėra tasai palaimingas statiškumas, kurį tam tikru atžvilgiu įgauna bet kuris kitas esinys, realizavęs kokią nors atitinkamą savo galimybę. Dievo būtis – amžinybė – nėra statiška. Šventasis Tomas kalba apie Dievo *gyvybę* (*vita*, ST: I, 18), apie jame vykstantį pažinimo ir meilės procesą, kuris tradicijoje buvo vertinamas kaip tam tikras judesys: „Judėjimas nėra priskirtinas Dievui tiesiogine prasme, bet metaforiškai, [...] lygiai kaip intelekto ar valios veiksmas yra vadinamas judesiu ir šia prasme kiekvienas juda, kai save pažįsta ir myli. Būtent todėl Platonas yra teisus sakydamas, kad pirmasis judintojas pats juda, kai save suvokia ir myli“ (SBT: 5, 4, 2). Dievo judėjimas, tikslina Akvinietis, negali būti suprastas kaip „judesys ir kaita [...] būtybės, egzistuojančios per galimybių įtikrovinimą“ (ST: I, 9, 1, 1), bet ontologiškai tai reiškia, kad jo judėjimas yra absoliučiai kitoks, nei universalus visoms kitoms būtybėms būdingas judesys, kuriuo jos nuolat yra perkeliamos iš nebūties į būtį – perkeliamos ne jų pačių, bet jų Kūrėjo (ST: I, 9, 2). Kaip grynajai būčiai, Dievui nereikia kažkokio Kito, kuris jį palaikytų: jis juda pats, pats iš savęs, o tai atitinka klasikinį gyvybės apibrėžimą, kuris skelbia, jog „gyventi reiškia judėti pačiam iš savęs, o ne iš kito“; „Dievas veikia pats iš savęs, o ne iš kito, pačia aukščiausia prasme, nes jis yra pirmoji veikiančioji priežastis. Todėl jam gyventi – tai gyventi aukščiausia prasme“ (SG: I, 97, 3; ST: I, 18, 3). Žinant,



kad ontologiškai visi gyvieji, taip pat ir žmonės, savo būtyje priklauso nuo Dievo veikimo, gyvybės apibrėžimas jiems gali būti taikomas tik fiziniėje plotmėje. Ontologiniu požiūriu, vienas Dievas yra gyvas.

Tačiau konkrečią gyvybės idėją mes susidarome tik žvelgdami į gyvas fizines būtybes. O štai „pirmosios veikiančiosios priežasties“, *actus essendi*, visų būtybių aktų Akto samprata mums draudžia fizinės gyvybės supratimą pristesti dieviškajai gyvybei. Gyvenimas „aukščiausia prasme“ nėra visus gyvuosius apgaubiančios piramidinės sistemos viršūnėlė, jis greičiau reiškia radikaliai *kitą* lygmenį ir tvarką. Dar kartą turime prisiminti proporcinai analogiją – tik jos teikiama prasme galime kalbėti apie Dievo gyvybę. Bet kokios prasmės perėjimas iš sukurtosios į dieviškąją tvarką yra radikalus šios prasmės pasikeitimas: čia jau nėra pereinama nuo vieno prasminio turinio prie kito, bet nuo racionalaus (žmogiško) realybės suvokimo būdo ir jo teikiamos prasmės prie intelekto pastatymo prieš tokią paslaptį, kurioje ši prasmė egzistuoja dieviškai ir paslėptai (ST: I, 13, 4 – 6). Mes *nežinome*, ką reiškia Dievui būti gyvam, mes tik žinome, kad mūsų racionaliai teikiama prasmė gyvybei Dieve egzistuoja neišivaizduojamai tobulėsiu, t. y. dievišku, būdu. Todėl vėlyvosios scholastikos (Suarezas) sukurtasis gyvojo Dievo kaip *Causa sui* apibrėžimas yra iš esmės klaidingas (Marion 1995: 52–55). Formalus Akviniečio teiginys apie „pirmąją veikiančiąją priežastį“, apie tai, kad „Dievas juda pats iš savęs“, negali būti suvoktas kaip paprasčiausia savęs paties priežastis, paklūstanti tai pačiai priežastingumo sistemai, kaip ir visas sukurtasis pasaulis. Toks suvo-

kimas negerbia proporcinai analogijos, primeddamas dievybei tam tikrą pozityvų racionalios priežastingumo sąvokos turinį ir taip Dievą sužmogindamas. Dievas nėra *causa sui*, jeigu *causa* sąvoką priimsime tik ta prasme, kurią ji turi mūsų patiriamame pasaulyje. Tai reikia turėti omeny, norint teisingai suvokti Dievo „auto-pagrindimo“ sąvoką, apie kurią kalbėsime toliau.

### b) *Esse purus vaisingumas*

Pasitelkdami „įvaizdžio artefaktą“ (Dubarle 1996: 121)<sup>12</sup>, mes galime įžvelgti Dievo subsistencijoje (*subsistentia*) tam tikrą dinamiką. Žodžio *subsistere* šaknis yra veiksmažodžiai *sistere, stare*, nusakantys tam tikrą tranzityvinį veiksmažodį: „grįsti“, „stotis“, „pastatyti“ (Brito 1988: 113). Apie sukurtąsias būtybes reikėtų sakyti, kad jos „egzistuoja“ – *ex-sistere*, t. y. kad jos „atsistoja“, yra grindžiamos remiantis pamatu, kuris nuo jų nepriklauso. Scholastai mėgo sakyti, kad kūriniai *ex alio sistere*, „kyla iš kito“ (Gilson 1948: 16). Terminas *subsistere* gali būti taikomas Dievui, nes jis pats save grindžia, stojasi savo paties pagrindu: Dievas yra *ipsum esse per se subsistens* (ST: I, 4, 2). Šventasis Tomas, kalbėdamas apie dieviškąją būtį, taip pat vartoja posakį *ens subsistit qua ens*. Šie apibrėžimai leidžia „pavaizduoti subsistenciją kaip koncentracijos judesį, nukreiptą į vidų ir į

<sup>12</sup> „*L'artefact de la représentation*“ – šis posakis buvo pasiūlytas D. Dubarle. Jis vienu metu reiškia ir tai, kad mūsų turimas Dievo įvaizdis yra be galo nutolęs nuo jo tikrovės, ir tai, kad šis įvaizdis yra būtinas, kad jis vis dėlto pasako apie Dievą tikrus dalykus. Čia Dubarle plėtoja Tomo Akviniečio Dievo vardų teologiją (ST: I, 13). Visos kalbos apie Dievą yra tokių artefaktų kūrimas, o jų autentiškumą garantuoja būtent tai, kad jos tokį statusą pripažįsta.

apačią: šiuo judesiu dieviškoji Būtis sudaro tam tikrą solidų branduolį“ (Brito 1988: 113). Tačiau šis „koncentracijos judesys“, vykstantis grynojoje būtyje, nėra uždaras savyje. Dieviškajai būčiai taip pat yra būdingas ir atvirkštinis judesys, nes ji ne tik „stojasi, remdamasi savęs pačios pagrindu“, bet ir „plečiasi visame būties aukštume ir plotyje“ (Brito 1988: 113). Dievui yra būdingas dvejopas, dviejų krypčių judėjimas, kuriuo galima aiškinti jo auto-pagrindimą ir tam tikrą jo būties „plėtimąsi“, sudarantį intelekto ir meilės operacijoms reikalingą terpę. „Neišardomas dieviškosios Būties įvykis atsiskleidžia kaip koncentracijos ir komunikacijos priešrovė“ (Brito 1988: 113). Štai kodėl šventasis Tomas gali tvirtinti, kad „amžinybei yra svetimi bet kokia pradžia ar trukmės principas, bet ne kilmės principas“ (ST: I, 42, 2, 2).

Šios dieviškajai būčiai būdingos vidinės dinamikos, jos vaisingumo suvokimas padeda Tomui ontologiškai pagrįsti Trejybės faktą. Tačiau ši dinamika leidžia paaiškinti ir kūrimo principą: jos vaisingumas pasireiškia tame, kad Dieve esančios „idėjos“, jo intelekto ir meilės raiškos, gali būti „imituojamos“ *ad extra* (ST: I, 15). Žinoma, „sprendimas“ kurti būtybes visiškai priklauso nuo laisvos Dievo valios, kurios nesaisto jokia būtinybė: Dievas kuria tik „jo apvaizdos pasirinktu momentu“ (SG: I, 79, 8; ST: I, 46, 1), o tai vėl savo ruožtu mums atrodo kaip dieviškoje būtyje įvykstantis judesys. Apibūdindamas esinių *creatio* ir *conservatio*, šventasis Tomas ir vėl metaforine prasme vartoja žodį „judėjimas“: „Kūrinių atsiradimas iš pirmųjų priešasčių gali būti vadinamas priežasties judėjimu link kūrinio ta prasme, kad priežasties panašumas lieka išsprautas iš jos kylančiame

rezultate, ir tuo būdu priežastis, pirmiausia buvusi joje pačioje, per panašumą išskyla rezultate. Todėl yra laikoma, kad ir Dievas, kuris kurdamas išpaudė savo panašumą visose būtybėse, tam tikra prasme juda visame kame ar link visa ko linksta. [...] Ir, atrodo, būtent šia prasme reikia suprasti ištrauką iš Išminties knygos VII skyriaus, kur yra sakoma, jog ‘išmintis yra judresnė už visus kitus judančiuosius’ ir kad ‘ji visa apima – nuo vieno krašto iki kito’“ (SBT: 5, 4, 2). Kūrėjas grindžia judančiųjų esinių judesius, o tai išreiškia ne kokį nors jam būdingą tobulą statiškumą, bet patį turiningiausią aktyvumą, gyvybės ir vaisingumo pilnatvę.

### c) Quidam circuitus

Prieš aptardami Trejybės Dieve faktą – svarbų ne vien teologiškai, kaip įprasta manyti, bet ir filosofiškai – turime paminėti dar vieną judėjimo dievybėje įvaizdį, nagrinėtą Tomo Akviniečio. Dieviškąją *subsistentia* pastarasis išryškina kaip *quidam circuitus* (DV: 2, 2, 2). Akviniečiui, teigiančiam, kad Dievas tobulai pažįsta savo paties esmę, kad jis pats tiesiog yra savęs paties pažinimas, buvo paprieštarauta: esą Dievas „nedaro grįžimo judesio link savo esmės – juk jis jos niekada nepalieka ir todėl negali prie jos sugrįžti“ (DV: 2, 2, 2)<sup>13</sup>. Tomas atsako: „Dievas tobulai grįžta link savo esmės“. Tik šio grįžimo negalima įsivaizduoti remiantis žmogiškojo *ratio* modeliu, pagal kurį pažįstantis protas pradeda kokiu nors pradiniu pažinimo duomeniu ir, judėdamas laike, baigia gaudamas iki tol neturėtą pažinimo

<sup>13</sup> Prieštaravimas remiasi pažinimo apibrėžimu, pateikiamu viduramžiais itin populiariame veikalė *De causis*: „Kiekviena būtybė, kuri pažįsta savo pačios esmę, grįžta prie jos, tarsi ratu atlikdama visą jos apėjimą.“

rezultatą. Dieviškajam intelektui šis racionalusis judėjimas yra visiškai svetimas. Kai jis „grįžta link savo esmės“, jis „subsistuoja jame pačiame“. Mes jau matėme, kad šis dieviškasis subsistavimas reiškiasi kaip dvejetainis priešrovinis judėjimas: grįsdamas pats save, Dievas kartu juda ir į „vidų“, ir „išorinę“ kryptimi. Tai reiškia, kad Dieve nėra jokio „plyšio“ tarp pagrindo ir grindžiamojo – *ipsum esse* niekaip nėra padaulyta (ST: I, 4). Atrodo, kad minėtas prieštaravimas turėtų tik sustiprėti: argi kilmės ir kylančiojo tapatumas nepanaikina *quidam circuitus* būtinybės? Tačiau Akviniečio atsakymas šiame kontekste tik dar labiau išryškina dieviškosios būties ypatumą: nors ir nėra „plyšio“ tarp pagrindo ir grindžiamojo, Dieve vyksta tam tikras „grįžimas link savo paties esmės“, kitaip sakant – tam tikras intelektualinis pažinimo procesas. Jeigu teoriškai mes ir galime įsivaizduoti, kad visa Dieve – tik statiška būseną, pagal minėtą prieštaravimą aiškinant sąvoką *sub-stantia* kaip *status essendi*, šventasis Tomas aiškiai priešpriešina tokiam amžinybės suvokimui faktą, kad Dieve yra gyvybė, besireiškianti kaip intelektualinis pažinimas. Dievo „*reditio in se completa*“ yra gyvybė, išeinanti iš savęs tam, kad grįžtų. Tomo dieviškosios Būties įvardijimas *per se subsistere* sąvoka išreiškia netikėtą gyvybingumą, ir būtent ten, kur bet koks judėjimas ir bet kokia gyvybė, atrodo, negalėtų turėti vietos, – Substancijos mintyje“ (Brito 1988: 114).

Savo atsakyme Tomas pabrėžia metaforinį dieviškojo judėjimo pobūdį – jis privalo nuolat priminti apie begalinį dieviškojo ir žmogiškojo pažinimų skirtumą. Vis dėlto, vartodamas „judėjimo“ terminą, jis įtraukia į dievybėje vykstantį savo pačios esmės

pažinimo procesą ir visų sukurtųjų būtybių būtį: „Kalbant apie [objektyvius esinius], galima išvelgti tam tikrą ratą einantį judesį Dievo pažinime: pažindamas savo paties esmę, Dievas mato visus kitus esinius, o juose – savo paties esmės panašumą“ (DV: 2, 2, 2). Judesys, kuriuo Dievas pažįsta pats save, kažkokiu būdu išsilieja toliau nei jo paties virsmas ir eina tolyn – taip vyksta pasaulio kūrimas. Dievas, tobulai grįsdamas link savo esmės, „rūpinasi kiekvienu esiniu ir todėl išeina iš savęs ir eina tam tikru būdu link kiekvieno iš jų“ (DV: 2, 2, 2).

#### d) *Filosofinė trejybinių kulties prasmė*

Krikščioniškojo tikėjimo tvirtinimas – iš Tėvo kyla Sūnus ir Šventoji Dvasia – turi gilią filosofinę prasmę, taip pat ir milžinišką įtaką Vakarų filosofijos raidai (Dubarle 1996: 151–198). Šią kultį (*processione*) Tomas aiškina kaip *vidinį* Dievo judėjimą: „Dieve vykstanti kultis yra pačiame veikiančiajame liekantis veiksmas – jis nėra nukreiptas į kokį nors išorinį objektą“ (ST: I, 27, 3). Arijaus ir Sabelijaus idėjos, pasak kurių trejybinių kultis, kaip ir bet koks kryptingas judėjimas, yra perėjimas iš vidaus į išorę – lyg judėjimas priežasties, kuri lemia pasekmę arba joje yra aptinkama kaip pėdsakas, – nutolsta nuo dieviškosios Trejybės esmės (ST: I, 27, 1)<sup>14</sup>. Trejybinių kultis yra judėjimas absoliučiai *ad intra* ir dėl to jis taip pat negali būti įsivaizduojamas kaip fizinis judesys, visada reikalaujantis išorinio objekto ir kryptantis *ad extra* (ST: I, 27, 1, 1). Dieve vykstantis judėjimas turi

<sup>14</sup> Pasaulio kūrimas yra veiksmas *ad extra*. Bet būtent todėl, pasak Tomo, kad jis nėra nukreiptas *ad intra*, jo negalima vertinti kaip trejybinių kulties (ST: I, 27, 5, 1).

būti analogiškai suvokiamas kaip pažinimo aktas: Sūnaus kilimą iš Tėvo „reikia suvokti kaip intelektinę emanaciją, kaip kad žodžio suprantamumas kyla iš kalbančiojo ir jame pasilieka“ (ST: I, 27, 1). Šį vidinį intelektinį Dievo aktą apibūdina mūsų minėtas *quidam circuitus* judesys, kurį reikia suprasti kaip *reditio in se completa*. Toks apibūdinimas išreiškia begalinį skirtumą, egzistuojantį tarp dieviškosios būties ir sukurtųjų būtybių, tarp dieviškojo judesio ir būtybių judėjimų, net jeigu pastarosios turi intelektinę prigimtį: *reditio in se completa* procesas yra įmanomas tik Dieve; netgi pati intelektualiausia būtybė – angelas, kurį Tomas tradiciškai vadina *intellectus purus*, negali įvykdyti pilno grįžimo link jo paties esmės, nes, kaip ir visose sukurtose būtybėse, jame glūdi natūrali distancija tarp jo intelektualinio akto ir jo substancijos – juk jo buvimas nuo jo nepriklauso (ST: I, 54, 1). Todėl trejybė kiltis, vaizduojama kaip intelektinis procesas, yra visada daugiau nei šis vaizdinys, nors pastarasis artina prie tikro jos suvokimo – čia ir vėl turime pripažinti proporcingą analogijos būtinumą: „Kadangi Dievas yra aukščiau nei visos būtybės, visa, kas apie jį yra tvirtinama, turi būti suvokiama ne pagal žemesniųjų, t. y. kūniškųjų, būtybių tvarką, bet analogiškai pagal aukščiausiųjų, t. y. dvasinių, būtybių tvarką; ir net taip išgautas panašumas su šiomis būtybėmis yra nepakankamas, norint įsivaizduoti dieviškąją realybę“ (ST: I, 27, 1).

Akvinitietis įvardija šį sunkumą įsivaizduoti dieviškąją realybę kaip neįmanomumą mums suprasti, kaip yra galimas procesas, kurio pradžia ir pabaiga, principas ir objektas visiškai sutampa. O juk būtent toks intymumas ir yra būdingas intelekti-

niam dieviškajam aktui (ST: I, 27, 2, 2). „Dieviškosios būties tobulumas reiškiasi tame, kad jis savyje išlaiko ir intelektiškai kylantį Žodį, ir Žodžio principą“ (ST: I, 27, 2, 3). Taip yra plečiamas amžinybės apibrėžimas, kuris iš amžinybės sąvokos atmeta bet kokio mums žinomo judėjimo idėją ir ją suvokia kaip „visą vienu kartu“ (ST: I, 10, 4), kaip tobulą vienybę be jokios sekos. Ir vis dėlto Tomas teigia trejybę kiltį, t. y. tam tikrą judėjimą Dieve: „Mums reikia pripažinti dieviškąją kiltį dėl tam tikro Dieve vykstančio veiksmo“ (ST: I, 27, 5, 2). Tokiu būdu yra aiškinama ir antroji struktūrinė amžinybės apibrėžimo dalis – gyvybė. Trejybiškasis judesys yra žaismas tarp ontologinės dieviškųjų Asmenų vienybės (*esse divinum* kaip vienas Dievas, kaip „visas vienu kartu“) ir jų vitalinės diferenciacijos (*esse divinum* kaip Trejybė). Būtent šioje trejybinės kilties perspektyvoje amžinybė – tiek jos nejudėjime, tiek ir jos vitalume – gali būti suprantama kaip tam tikras dieviškosios būties *matmuo*: jis nėra atskiras nuo To, kam yra taikomas (nejudėjimas), ir vis dėlto, nepaisant šio tapatumo, jis reiškia tam tikrą skirtumą (iš čia kyla ir pati „matmens“ galimybė), taigi tam tikrą įvykį, įvykstantį Dieve (gyvybė).

Dominique Dubarle siūlo vadinti šį įvykį „gyvąja skirtimi“ (Dubarle 1996: 193–198). „Sudarydamas vienybę su esme, gyvame skirties akte jis [skirtumas tarp Trejybės Asmenų] sukels skirtingą. Kalbant apie dieviškąją realybę, santykis jame reiškiiasi kaip būties tapatumas, bet vis dėlto santykio *gyvoji funkcija* visiškai išlieka“ (Dubarle 1996: 194). Matėme, kad Tomas interpretuoja Trejybės faktą kaip absoliučiai tobulą intelektualumo realizaciją (*reditio*

*in se completa*), o sukurtoji būtybė, netgi angelas, turi tik netobulą intelektą. Taigi, pasak šventojo Tomo, tobuloje būsenoje intelektas savyje iš esmės įima „gyvąją skirtį“. Intelektas savaime yra gyvas.

Taip trejybinio judesio apmąstymas atveria naujas perspektyvas amžinybės ir laiko santykiui suvokti. Žmogiškasis intelektas yra susijęs su dieviškuoju gyvenimu, kuris yra intelektas kaip toks, kaip su savo šaltiniu. Jeigu žmogaus intelekto aktas yra būtent laiko sudarymas, nes pažindamas esinius jis matuoja jų judėjimus (Aleksandravičius 2009), tai laikas yra susijęs su dievybės „gyvąja skirtimi“, apibrėžiama kaip amžinybė. Todėl kiekvienas laikiško žmogaus intelekto aktas, kiekvienas pažinimo aktas, turi būti vertinamas kaip gyvybinis aktas, kuris gyvena ne vien savo paties ir pažįstamų esinių gyvenimą, bet tam tikru mastu ir amžinąjį dievišką gyvenimą<sup>15</sup>. Pasak Dubarle, ši išvalga padeda ištaisyti didžiąją senosios Vakarų ontologijos klaidą, jos „gimtąją nuodėmę“, kuri pasireiškė vienu kardinaliu užsimiršimu: buvo užmirštas faktas, kad kiekviename intelektiniame pažinime, „dar prieš tai, kai jame atsiranda supratimas, būtis atsiduoda kaip *gyvojo santykio aktas*“ (Dubarle 1996: 195).

### **3. Tolesnio mąstymo perspektyva: laikiška amžinybė?**

Konstatavome tam tikrą judėjimą amžinybėje. Ar galime, pratęsdami šį analoginį mąstymą, kalbėti apie laiką, kuris būtų

<sup>15</sup> Savo ruožtu, amžinybė įima į save mums neišivaizduojamu būdu visus laiko momentus – buvusius, esamus, būsimus: „Dieve nėra nei praeities, nei ateities, bet visa, kas jame yra, yra viena jo amžinybės momente“ (DP: 1, 5, 2; ST: I, 10, 2, 4).

amžinybei savas? Tomas niekada aiškiai ir atvirai neplėtojo tokių svarstymų. Sutikdamas pripažinti tam tikrą judėjimą Dieve, jis niekad jame nepripažino „laiko“ matmens. XX amžiuje ši „nelaikiškos amžinybės“ samprata sulaukė aršios egzegetų ir teologų kritikos: esą Tomas palaikė antlaikiškos ir kietos kaip ledas dievybės įvaizdį, o štai Biblija kalba apie laikę ir žmonių istorijoje veikiančią Dievą; Akviniečio metafizikai esą trūksta prasmės, kurią įkvepia biblinė Dievo istoriškumo patirtis (Hill 1978: 22–23; Puntel 1969: 290). Ši teologinė kritika remiasi vėlyvosios scholastikos interpretacijomis, kurių tikslumas Tomo filosofijos atžvilgiu yra abejotinas. Gilesnę ir jau grynai filosofinę kritiką pateikė Dubarle, kuris apgailėstavo, kad savo mokyme Tomas Akvinietas pernelyg užaštrino formalią dieviškosios būties ir „būtiniosios būties“ jungtį, kuri užtvėrė kelią laikiško ontologijos plėtrai (Dubarle 1996: 458). Iš tiesų, net jeigu XX amžiaus tomistinėje mokykloje mes galime aptikti tam tikrų bandymų įtraukti laiko sąvoką į mąstymą apie dieviškąją būtį, jie yra pernelyg neryžtingi. Antai Ambroise Gardeilas kalbėjo apie dieviškųjų Asmenų „laikiškąsias kiltis“, tačiau tik sukurtojo pasaulio atžvilgiu, kai jos yra suvokiamos kaip tam tikros dieviškųjų Asmenų *misijos*, kuriomis Dievas santykiauja su pasauliu, ypač su protiningąja žmogaus siela (Gardeil 1956: 557–660).

Galbūt Akviniečio filosofija vis dėlto įima mąstymo apie amžinybės laikiskumą *galimybę*? Laikas matuoja judėjimą. Žmogaus siela pažįsta būtybę, matuodama ontologinį jo judėjimą, t. y. laikiskai, ją padarydama laikiską. Pasak Tomo, judėjimas Dieve taip pat yra pažįstamas – „matuo-

jamas“ paties Dievo, nes Dievas pažįsta save patį. Tačiau šis dieviškasis matmuo nėra vadinamas *laiku*, bet *amžinybe*. Ši mąstymo schema, atrodo, uždraudžia bet kokią mąstymo apie dieviškosios būties laikiškumą galimybę. Tai, kas žmogui yra laikas, Dievui – amžinybė. Jeigu laikas gali būti suvokiamas kaip žmogiškasis būdas esiniui pažinti, dieviškasis Dievo pažinimo būdas yra amžinybė. Vertinamas „jame pačiame“ (ST: I, 2 – 43), Dievas negali į save įimti jokio laikiškumo.

Tačiau apsvarstęs dieviškąją būtį joje pačioje, šventasis Tomas ją aiškina santykyje su pasauliu. *Teologinėje Sumoje* šis santykis struktūriškai yra vaizduojamas kaip dvejiopa Dievo iniciatyva: kaip kūrimas, būtybių išėjimas iš Dievo ir *ex nihilo* ir kaip išganymas, kaip būtybių grįžimas Dievop. Apie laiko ir amžinybės santykį reikėtų klausti remiantis šia dvilype struktūra. Kaip suvokti amžinybės ir laiko ryšį, turint galvoje faktą, kad, nepaisant jų priešpriešos, Dievas kuria laikiškąsias būtybes ir jas aktyviai būtyje išlaiko, jas myli ir pažįsta *kaip esančias laike*? Kalbant apie būtybių grįžimą pas Dievą, svarbu suprasti, kad, pasak Tomo, jis yra vykdomas per žmogų: visa kūrinija yra išganoma tik kartu su žmogumi, lyg žmogus grįžtų Dievop, nešinas visu pasauliu. Dievas gražina sau žmogų, jam apsiरेikšdamas, t. y. leisdamas save pažinti ir mylėti. Bet jeigu žmogiškasis pažinimo būdas yra laikiškas, tai žmogus Dievą pažįsta laikiškai (ST: I, 10, 1). Jeigu

amžinybė yra tasai matmuo, kuriuo Dievas pažįsta pats save, kas vyksta Dieve, kai jis leidžiasi pažįstamas („matuojamas“) žmogaus, kai šis laikiškai suvokia amžinybę? Jeigu amžinojo Dievo pažinimas laikiškuoju būdu yra *tikras*, kaip skelbia šventasis Tomas (ST: I, 13), kaip traktuoti amžinybės nelaikiškumą?

Kas vyksta amžinybėje, kai ji pati išismelkia į laiką ir kai laikas savo ruožtu į ją įsitraukia? Galbūt amžinybės ir laiko ryšys yra toks glaudus, kad amžinybę reikėtų iš esmės vertinti kaip laikišką, nors ją suvokiant izoliuotai, „joje pačioje“, toks vertinimas buvo neįmanomas? Kitaip sakant, jeigu amžinybės laikiškumo matmens neįmanoma išvelgti, Dievą suvokiant kaip judesį *ad intra*, jis pasirodo mąstyme apie Dievą, veikiantį *ad extra*. Tačiau mes žinome, kad šventojo Tomo akcentuojama skirtis tarp „Dievo jame pačiame“ ir „Dievo santykyje su būtybėmis“ yra metodinio pobūdžio: ji negali tapti „realia skirtimi“, kaip nors skaidančia Dievo vienybę. Bet kuris Dievo veiksmas yra pats Dievas. Todėl, jeigu „dieviškosios misijos“, sakykim, pasaulio kūrimas ar Sūnaus ir Dvasios siuntimas į pasaulį, į laiką, metafiziniu požiūriu sutampa su pačia Dievo būtimi, ar dieviškoji amžinybė nėra taip įėjusi į laiką, kad ir su juo sudaro vienybę? XX amžiuje ne vienas autorius kreipė mąstymą būtent šia linkme (Rahner 1963: 81–101; Kasper 1985). Ja krypsta ir patys naujausi tyrinėjimai (Marenbon 2005).

## LITERATŪRA

- Aleksandravičius, P. 2009. Laiko samprata pagal Tomą Akvinieti, *Problemos* 76: 206–224.
- Aristote, 1991. *Métaphysique*. Paris: Vrin.
- Aristote, 1996. *Physique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Boèce, 2004. *La Consolation de la Philosophie*. Mont-Saint-Aignan.
- Brito, E. 1988. Dieu en mouvement? Thomas d'Aquin et Hegel, *Revue des Sciences religieuses* 62: 111–136.
- Dubarle, D. 1996. *L'Ontologie de Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf.
- Gardeil, A. 1956. Les processions divines dans le temps, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 40: 557–660.
- Gilbert, P. 1996. *La patience d'être*. Bruxelles: Culture et Vérité.
- Gilson, E. 1948. *L'Être et l'Essence*. Paris: Vrin.
- Heidegger, M. 2005. Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant, in *Gesamtausgabe*. T. 23. Francfort-sur-le-Main: Vittorio Klostermann.
- Hill, W. J. 1978. In what sens is God Infinite? A thomistic perspective, *The Thomist* 42: 14–27.
- Kasper, W. 1985. *Le Dieu des chrétiens*. Paris: Cerf.
- Marenbon, J. 2005. *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- Marion, J. L. 1995. Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie, *Revue thomiste* 95: 31–66.
- Mazierski, S. 1986. Temps et éternité, in *L'homme et son univers au Moyen-Age*. Louvain-la-Neuve: Institut supérieur de philosophie, 876–881.
- Plotin. 1989. *Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres.
- Puntel, L. B. 1969. *Analogie und Geschichtlichkeit*. Fribourg–Bâle–Vienne: Herder.
- Rahner, K. 1963. *Ecrits théologiques*. T. 3. Paris: Desclée de Brouwer.
- Sertillanges, A. D. 1940. *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Aubier.
- Thomas de Aquino. 1875. *Quaestiones Disputatae De Potentia*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès. (DP)
- Thomas de Aquino. 1975. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, in *Opera Omnia*. T. 22. Roma: Editori di San Tommaso, iussu Leonis XIII. (DV)
- Thomas de Aquino. 1884. In VIII libros Physicorum Aristotelis, in *Opera Omnia*. T. 2. Romae: iussu Leonis XIII D. M. Edita. (IPh)
- Thomas de Aquino. 1918. *Summa contra Gentiles*, in *Opera Omnia*. T. 13–15. Romae: iussu Leonis XIII D. M. Edita. (SG)
- Thomas de Aquino. 1871. *Summa theologica*. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès. (ST)
- Thomas de Aquino. 1992. *Super Boetium de Trinitate*, in *Opera Omnia*. T. 50. Roma–Paris: Commissio Leonina – Cerf. (SBT)

## THOMAS AQUINAS IN PURSUIT OF ADDRESSING ETERNITY

### Povilas Aleksandravičius

#### Summary

The article analyses the notion of eternity and concepts expressing it as used by Thomas Aquinas. It maintains that the traditional interpretation of the concept – developed mainly in the late scholastic period – does not tally with the intention of Aquinas. Aquinas' concept of eternity should not be treated as the opposite systemic pole to either the concept of time or movement: the transcendence of eternity *vis-à-vis* movement can be regarded as 'moving in a certain sense', on the basis of proportional analogy principle, though its non-movement in relation to movements known by

the human experience is absolute. Thomas Aquinas used a special concept of divine life to express this dialectic between movement and non-movement. The author analyses the concept of divine life in all its manifestations, both 'in itself' (*quidam circuitus*, Trinity) and in its relation to the world (*creatio*). Following the analyses of movement characteristic of divine eternity, a further thought is invited regarding the question of temporality of eternity.

**Keywords:** eternity, God, non-movement, movement, life, temporality.

*Iteikta: 2010-03-10*